

La Guadalupe del siglo XX: la introducción del culto a la virgen de Fátima en México, 1946-1957

S E R G I O F R A N C I S C O R O S A S S A L A S

El Colegio de Michoacán, A. C., Centro de Estudios de las Tradiciones
sergiofrosas@yahoo.com.mx

Resumen: El artículo analiza la introducción del culto a la virgen de Fátima en México, entre 1946 y 1957. A partir del análisis de los principales textos escritos en torno a esta devoción portuguesa, sostiene que en México, Fátima representó una renovación del culto mariano, y coadyuvó a que los católicos mexicanos insistieran en la defensa de la Iglesia contra los gobiernos anticlericales, que utilizaban la Constitución de 1917 como una constante amenaza sobre el clero y los creyentes. El artículo sostiene que el éxito de la virgen lusitana en México se debió a su identificación con la virgen de Guadalupe, la más importante advocación mariana mexicana, y a su vinculación con Roma. Se concluye que la devoción de Fátima fue una aportación de Portugal al catolicismo mexicano contemporáneo.

Palabras clave: Fátima, México, Culto Mariano, Catolicismo Contemporáneo.

Resumo: O artigo examina a introdução do culto a Nossa Senhora da Fátima no México, entre 1946 e 1957. Partindo da análise dos textos escritos em torno a essa devoção portuguesa, o autor sustém que Fátima representou uma renovação do culto mariano no México e ajudou à defesa da Igreja por parte dos católicos mexicanos, na luta contra o Estado anticlerical revolucionário, que usava a Constituição política promulgada em 1917 como ameaça à livre expressão do clero e dos crentes católicos. O artigo expõe que o êxito da implantação do culto a Nossa Senhora da Fátima no México foi possível graças à sua identificação com Nossa Senhora da Guadalupe (a invocação mariana mais importante do país) e à sua ligação a Roma. Conclui-se que a devoção de Fátima foi uma contribuição de Portugal para o catolicismo mexicano contemporâneo.

Palavras-chave: Fátima, México, Culto Mariano, Catolicismo Contemporâneo.

Abstract: This paper concerns the introduction of the cult of Our Lady of Fátima in Mexico between 1946 and 1957. Based on the analysis of texts written about this Portuguese devotion, the author maintains that Fátima was a renewal of Marian devotion in Mexico and helped the defense of the Catholic Church in the fight against the anti-clerical revolutionary Mexican State, who used the Constitution policy enacted in 1917 as a threat to free expression of the Catholic clergy and believers. The article states that the successful deployment of the cult of Our Lady of Fátima in Mexico was made possible by its identification with Our Lady of Guadalupe (the most important Marian invocation of the country) and its connection to Rome. It is concluded that the devotion of Fátima was a Portuguese contribution to contemporary Mexican Catholicism.

Keywords: Fátima, Mexico, Marian Worship, Contemporary Catholicism.

Introducción

A partir de la publicación en 2001 de *Dos cultos fundantes ...* de Francisco Miranda Godínez y *Mexican Phoenix ...* de David Brading, los historiadores han prestado cada vez mayor atención a la implantación y desarrollo de las devociones marianas en México¹. Esta perspectiva historiográfica busca abandonar la polémica en torno a la aparición de la virgen de Guadalupe, el mayor culto mariano en aquel país, cuya aparición en el cerro del Tepeyac se hace remontar a 1531, y los primeros testimonios históricos sobre su culto aparecen en la década de 1550; a partir de entonces, el guadalupanismo ha dado pie a múltiples obras históricas². El enfoque historiográfico centrado en el culto es una mirada similar a la que han emprendido recientemente Luís Filipe Torgal y António Teixeira Fernandes en torno a la virgen de Fátima, en Portugal³. Desde esta lectura historiografía mexicana ha revelado que durante siglos XVI y XVII se implantaron múltiples devociones a lo largo y ancho de la antigua Nueva España⁴.

A pesar de estos avances, se ha prestado menor atención a las devociones marianas en la época contemporánea. Empero, como durante el virreinato de la Nueva España (1521-1821), la virgen de Guadalupe es el tema más recurrente en la historiografía concentrada en los siglos XIX y XX. El eje de esta predilección es su coronación, realizada en 1895. Diversos autores han insistido en que esta ceremonia mostró la renovación y revitalización de la Iglesia Católica durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911), gracias a un periodo de tolerancia y respeto hacia los católicos entre 1892 y 1911, además de que movilizó política y socialmente a los creyentes⁵. Salvo algunos aportes

-
- 1 MIRANDA GODÍNEZ, Francisco – *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001, y BRADING, David A. – *Phoenix of Mexico: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across five Centuries*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2001; traducción al español, BRADING, David A. – *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.
 - 2 Cf., por citar estudios valiosos, LAFAYE, Jacques – *Quetzalcoat et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1551-1813)*. París: Gallimard, 1974; BRADING, David – *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Ediciones Era, 1977; CUADRIELLO, Jaime – *Los pinceles de Dios Padre, variantes de la iconografía guadalupana*. México: Patrimonio Cultural de Occidente, 1989; O'GORMAN, Edmundo – *Destierro de sombras, luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, además de los ya referidos. Nuevas pruebas aporta LUNDBERG, Magnus – *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP, Arzobispo de México, 1554-1572*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009.
 - 3 Cf. TORGAL, Luís Filipe – *“As aparições de Fátima”: imagens e representações (1917-1939)*. Lisboa: Temas & Debates, 2002 y FERNANDES, António Teixeira – *O confronto de ideologias na segunda década do século XX*. Porto: Afrontamento, 1999.
 - 4 Cf., por ejemplo, CASTILLO ESCALONA, Aurora – *Nuestra Señora del Pueblito: su historia y culto*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 1987; GUZMÁN PÉREZ, Moisés – *Nuestra Señora de los Remedios de San Juan Zitácuaro: historia y tradición de un culto mariano*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999; MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo – *La secuencia tlaxcalteca: orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000; CARRILLO CÁZARES, Alberto – Información testimonial sobre la maravillosa imagen de Nuestra Señora del Pópulo en Cotija (1679). *Relaciones*. Zamora, El Colegio de Michoacán. XXIX: 115 (verano 2008) 129-145; MIRANDA, Francisco – *La virgen de los Remedios: origen y desarrollo de su culto, 1521-1684*. Morelia: Morevallado editores, 2009.
 - 5 Una revisión historiográfica al respecto, en BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana – Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación pontificia de la virgen de Jacona (siglos XVIII-XIX). *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 43 (enero-junio 2006) 11-48.

en torno a devociones locales, como la virgen de Jacona o a la Purísima Concepción de Zamora, en Michoacán, la historiografía mexicana aún no se ha acercado al estudio de las devociones marianas en la época contemporánea⁶.

A partir de estos antecedentes, el presente artículo tiene como objetivo analizar la introducción del culto a Nuestra Señora de Fátima en México. Como muestran estas líneas, este proceso se realizó entre 1946 y 1957, a través de la publicación de diversos libros que, además de contar al público creyente la historia de las apariciones de 1917, caracterizaron a la virgen portuguesa como una Guadalupe del siglo XX. Desde esta perspectiva, la aparición de Fátima renovaba la fe católica y defendía a la Iglesia frente a gobiernos anticlericales, como el mexicano. La difusión de la devoción portuguesa, sin embargo, se benefició del clima de tolerancia que permeaba en el Estado mexicano a partir de las presidencias de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán Valdés (1946-1952) y Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958). Gracias a ello fue posible que a lo largo y ancho del país se fincara durante la década de 1950 el culto a la virgen de Fátima.

El trabajo descansa en el análisis de los tres libros más importantes en México para la difusión del culto en cuestión: el de Alfonso Méndez Plancarte, publicado en 1948; el de Icilio Felici publicado en México en 1951, y el texto de Hipólito Peláez, aparecido en 1957⁷. Si bien durante el periodo estudiado son pocos los libros publicados en México en torno a la virgen de Fátima, su análisis muestra la introducción del culto portugués en un país del Occidente cristiano. Revela también la adecuación de la devoción a un catolicismo que había hecho de la Virgen de Guadalupe la más importante de sus advocaciones marianas y que era particularmente cercano a Roma desde fines del siglo XIX, cuando se creó el Colegio Pío Latino Americano en Roma (1858), al mismo tiempo que enfrentaba una legislación anticlerical. Mostrar este proceso es el objetivo de estas líneas.

Para cumplirlo, el trabajo se divide en tres apartados. En el primero analizo en detalle cuáles fueron los elementos que se asociaron a Fátima en la década de 1940 para impulsar su culto. Destaco sobre todo la vinculación con Roma y con Guadalupe. En el segundo apartado analizo la vertiente devocional que adquirió el culto de Fátima en México, centrando mi atención en el trabajo de Peláez, ya referido. Por último, analizo el enfoque político que se le dio al culto. Me centro en la caracterización de Fátima como una aparición que no sólo enfrentó la secularización social portuguesa, sino que garantizó, en un sentido más amplio, la mejora en la posición de la Iglesia

6 Cf. BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana – Dos momentos en la historia de un culto..., y TAPIA SANTAMARÍA, Jesús – Identidad social y religión en el Bajío Zamorano, 1850-1900. El culto a la Purísima, un mito de fundación. *Relaciones*. Zamora, El Colegio de Michoacán. VII: 27 (1986) 43-74.

7 Los textos en cuestión son: MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla. El Tepeyac o el Lourdes del siglo XX*. México: Ediciones Botas, 1948; FELICI, Icilio – *Fátima*. San Pedro Tlaquepaque: Alba, 1984, y PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados de mes al Inmaculado Corazón de María*. México: Padres Claretianos, 1957.

ante un régimen anticlerical, como el que se vivía, por lo menos jurídicamente, en el México de las décadas de 1940 y 1950.

1. Entre Roma y el Tepeyac

Entre el primero de julio y el dos de diciembre de 1946, Alfonso Méndez Plancarte publicó 13 artículos sobre Nuestra Señora de Fátima en la página editorial de *El Universal*, uno de los periódicos de mayor circulación en México. Dos años después, en 1948, los publicó como libro, agregando algunos apéndices, bajo el título *Fátima: realidad y maravilla. El Tepeyac o el Lourdes del siglo XX*⁸. Se trató del primer libro dedicado a la aparición portuguesa publicado en México del que tenemos noticia.

Méndez Plancarte fue uno de los intelectuales mexicanos más destacados de la primera mitad del siglo XX. Nació en Zamora, Michoacán, en 1909. Gracias a la influencia de su pariente, Antonio Plancarte Labastida, párroco de Jacona, en su obispado natal, Méndez Plancarte inició sus estudios en el Colegio Francés de la ciudad de México, e ingresó al Seminario de la Arquidiócesis de México. Completó su formación en el Seminario de Zamora y en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. En 1927 obtuvo un doctorado en filosofía por la Universidad Gregoriana, y en 1931 uno más en teología, por la Pontificia Universidad Mexicana. Al año siguiente fue ordenado sacerdote. Además de ser canónigo honorario de la Basílica de Guadalupe, dirigió la revista de cultura mexicana *Ábside*, y se dedicó a una incansable labor humanista⁹. Ahora es especialmente recordado por la edición crítica de las obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz —la poetisa mexicana que polemizó con el jesuita portugués António Vieira—, por la recuperación de la poesía mexicana y por la traducción al español de clásicos grecolatinos.

Además de su labor literaria, Méndez Plancarte se interesó en el culto mariano en México. En 1952, por ejemplo, publicó una propuesta de liturgia particular para Nuestra Señora de Guadalupe, y recopiló varias piezas devocionales novohispanas en su honor¹⁰. En esta tónica se inscribe su labor de difusión en torno a Fátima. Al presentar esta advocación, Méndez Plancarte señala que se trataba de una nueva pieza “en el joyel mariano donde cintilan Lourdes y el Tepeyac”. Su propósito es dar a conocer el “nombre de Fátima, ayer oscuro, y que hoy dilata a todo el orbe su resplandor, sin que obste que los más de nuestros lectores acaso lo oigan por primera vez”¹¹. En las primeras páginas de su obra delimitó los dos aspectos centrales con los

8 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso — *Fátima: realidad y maravilla*, p. 8.

9 Cf. PÉREZ MARTÍNEZ, Herón — Alfonso Méndez Plancarte, artífice del humanismo mexicano. In Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.) — *Estudios michoacanos VIII*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999, p. 291-342.

10 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso — *Guadalupe en su más pleno fulgor litúrgico*. México: Ábside, 1952.

11 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso — *Fátima: realidad y maravilla*, p. 8.

cuales se introdujo el culto de Fátima en México: la unión del nuevo culto mariano con el magisterio pontificio, y su lectura como una renovación del culto guadalupano –y, en menor instancia, de la aparición lourditana.

La identificación de Fátima con Roma fue una característica general de la aceptación del culto portugués en diversas latitudes. Así, el punto de partida de Méndez Plancarte fue la aprobación del culto por Pío XII. Como se sabe, en 1940 el pontífice habló de Fátima por primera vez en su encíclica *Saeculo Exeunte*, a través de la cual exhortaba a la Iglesia portuguesa a fomentar la actividad misionera, recurriendo a su advocación mariana. José Barreto ya ha señalado que la Iglesia institucional moldeó desde la década de 1920 el culto popular de Cova da Iria, aceptándolo en 1930 y ratificándolo finalmente en la década de 1940. A través de estas medidas, la Santa Sede aprovechó la religiosidad popular políticamente, y legitimó al Estado Novo. Aún en 1967, la visita de Pablo VI a Fátima renovó la legitimización del régimen político portugués¹². A la par de la lectura política, con el impulso devocional a Fátima la jerarquía eclesiástica buscó fortalecer la presencia de Roma en la Iglesia latinoamericana¹³. Con este objetivo en mira, la aparición se difundió a partir de la década de 1940.

En Buenos Aires, por ejemplo, se publicó desde 1943 el libro de Félix Cruz Ugalde, *La gran revelación del siglo XX*, y en 1946 la traducción –del francés– del libro del jesuita portugués Luis Gonzaga da Fonseca, *Maravillas de Fátima...*¹⁴ En 1951 apareció la traducción de *El Mensaje de Fátima*, de C. C. Martindale¹⁵. El primer texto de esta triada es el libro más temprano sobre Fátima que hemos localizado en los países latinoamericanos. En él es clara la identificación de Fátima con Roma. Para Cruz Ugalde, el nuevo culto era “un iris gigantesco de felices colores sobre la horrenda noche de la guerra, uno de cuyos pies descansa en Portugal, y el otro en la colina del Vaticano”¹⁶. Por su parte, Gonzaga da Fonseca, la fuente de los promotores latinoamericanos de la nueva devoción, insistió que el culto se había afianzado gracias al papel de la jerarquía eclesiástica y el papel de Roma, además de la devoción al Inmaculado Corazón de María y la política anticlerical de la República portuguesa, aspectos a los que volveré en los siguientes apartados¹⁷. La misma versión se publicó en países como Ecuador, Venezuela y Perú¹⁸.

12 Cf. SIMPSON, Duncan – The Catholic Church and the Portuguese Dictatorial Regime: the case of Paul VI's visit to Fátima. *Lusitania Sacra*. XIX-XX (2007-2008) 329-378.

13 BARRETO, José – *Religião e Sociedade: dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciencias Sociais, 2002, p. 23-34.

14 CRUZ UGALDE, Félix – *La gran revelación del siglo XX*. Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1943, y FONSECA, Luis Gonzaga da, S.J. – *Maravillas de Fátima: apariciones - culto - milagros*. Trad. de Facundo Jiménez, S. J.. Buenos Aires: editorial Difusión, 1946.

15 MARTINDALE, C. C. – *El Mensaje de Fátima*. Buenos Aires: editorial Difusión, 1951.

16 CRUZ UGALDE, Félix – *La gran revelación...*, p. 116 y 119.

17 FONSECA, Luis Gonzaga da, S. J. – *Maravillas de Fátima...*, p. 149.

18 En Ecuador, *Mensaje de la Santísima virgen al mundo por medio de los pastorcitos de Fátima*. Quito: Don Bosco, 1947; en Venezuela, SALVIA, Marcelino María – *Irradiaciones del Corazón de María en Fátima*. Caracas: Grafolit, 1947; en Perú, CADILLAC, Víctor – *A los*

En México, como en el resto de los países de la región, Méndez Plancarte sostuvo que la llegada del culto portugués a América se debía a que ahora tenía “ciudadanía romana”, no sólo lusitana¹⁹. ¿Cómo se había conseguido ello? Gracias a la labor de los pontífices Pío XI y Pío XII. Si el primero de ellos había bendecido en 1928 una imagen de Fátima y, cinco años más tarde, en 1933, señaló en su Carta *Ex officiosis litteris* que la Acción Católica podría instaurarse fácilmente en Portugal gracias a Fátima, el segundo había señalado en su carta apostólica *Saeculo exeunte* que la antigua Lusitania había sido bendecida por María. Además, Méndez Plancarte subrayó la importancia de la coincidencia entre la aparición de Fátima y la consagración episcopal de Pío XII –ambas llevadas a cabo el 13 de mayo de 1917–, para mostrar que había una íntima unión entre Fátima y la Santa Sede²⁰. Las consagraciones al Corazón de María que siguieron son, desde esta perspectiva, una muestra de la unidad en la fe y de la ortodoxia del culto: en particular, el erudito mexicano subrayó la consagración del arzobispado de México al Inmaculado Corazón de María en 1945 y la de Brasil al año siguiente.

Por su parte, la *Fátima* de Icilio Felici, el libro más popular y difundido en México en torno a las apariciones de Fátima, también subrayó, a partir de la consulta de los trabajos de Luis Gonzaga da Fonseca, que Fátima estaba asociada a Roma gracias a la consagración pontificia de 1942²¹. Para Hipólito Peláez, autor de un libro también muy popular en México en torno a esta devoción, Fátima había alcanzado difusión universal gracias a Pío XII²². Como se ve, la implantación del culto fatimense en México se consiguió insistiendo en la venia que el culto había obtenido de la Santa Sede. En Latinoamérica, la apelación a Roma era mucho más valiosa que el recuerdo de un país con el cual se tenían pocos contactos culturales y religiosos. La asociación fue tan exitosa que en 1952, el sacerdote Ramiro Camacho hizo de Fátima el tercer destino de una peregrinación mexicana a la Santa Sede y Roma cuyo propósito original era conocer a Pío XII²³.

Si la identificación con Roma es un proceso común a Latinoamérica, la identificación de Fátima con Guadalupe es una característica peculiar de la difusión del culto en México. Como ha mostrado Luís Filipe Torgal, la asociación con Lourdes fue casi natural, y tuvo como eje las peregrinaciones y los milagros, que iniciaron prácticamente desde 1917²⁴. Sin embargo, en México esta comparación resultaba poco efectiva; Lourdes, como Fátima, era una devoción lejana, pero el culto del Tepeyac era

pies de la virgen del Rosario de Fátima. Lima: El Mensaje del Espíritu, 1952.

19 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 125.

20 Cf. *Ibid.*, p. 127-130.

21 FELICI, Icilio – *Fátima*, p. 7.

22 PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados...*, p. 155.

23 CAMACHO, Ramiro, Pbro. – *Peregrino en Jerusalén, Roma y Fátima*. Guadalajara: Talleres Gráficos Radio, 1952.

24 TORGAL, Luís Filipe – “*As aparições de Fátima*”..., *passim*.

no sólo asequible, sino omnipresente en el catolicismo mexicano. Asociar a Fátima con Guadalupe garantizaba su aceptación entre los creyentes.

La asociación entre los cultos guadalupano y fatimense es el argumento central del trabajo de Méndez Plancarte: la aparición de 1917 es “el Tepeyac del siglo XX”, como reza el título. Al mismo tiempo, es una comprobación indirecta del milagro guadalupano, pues ahora sí, los descreídos no podían negar “un hecho nítidamente histórico”, como sí se podía dudar de la historicidad de Guadalupe²⁵. El libro cierra con una apelación que resume la unión del culto con Roma y el Tepeyac:

Para nosotros, fúndense en una misma aureola de ternura, regia y materna, las cúspides mayores de esa Cordillera Mariana: la Colina más alta que nuestros Volcanes, la Roca pirenaica de Massabielle, y esa Montaña lusitana de Fátima –el Tepeyac o el Lourdes del siglo XX- que ya el velo apostólico de Pío XII dejó también sellada para la urbe y el orbe –de católica romanidad²⁶.

Un último argumento que se esbozó, sin tener el mismo peso que los anteriores, fue la rápida difusión del culto portugués. Los datos que ofrecieron los autores mexicanos retomaron a Luis Gonzaga da Fonseca. Uno de los argumentos del jesuita portugués para la aceptación del culto fue que en 25 años había imágenes y culto a Fátima en países europeos –España, Bélgica, Holanda, Suiza, Italia, Malta, Austria, Hungría, Alemania y Polonia–, en las colonias o zonas de antigua influencia portuguesa –Azores, Madera, Cabo Verde, África e India–, en Estados Unidos, en Brasil, y en regiones tan apartadas como Timor, Hawai y Nueva Zelanda. Por ello, además de afirmar que Fátima había conquistado Portugal, sostenía que estaba ya conquistando todos los países del orbe²⁷.

Del mismo modo, Méndez Plancarte subrayó que había un “desarrollo admirable del culto de Nuestra Señora de Fátima en el mundo”. En los autores mexicanos, el énfasis no está dado en los lugares donde había culto, sino en los países consagrados al Inmaculado Corazón de María y los lugares donde había llegado la imagen misionera. Pélaez, por ejemplo, sostiene que entre 1919 y 1943 Fátima produjo las consagraciones al Inmaculado Corazón de María de Portugal, Francia, Italia, Japón, Suiza, Eslovenia, Inglaterra, Irlanda, Armenia, Holanda y España, además de la mayoría de los países latinoamericanos: México, Colombia, Guatemala, Ecuador, Venezuela, Perú, Uruguay, España y Panamá²⁸. Asimismo, el valor de Fátima estaba dado por el peregrinar de imágenes misioneras: entre 1947 y 1950, por ejemplo, había recorrido Portugal y España, más tarde países de Asia como India, Pakistán, Indonesia, Filipinas, Austria y Nueva Zelanda. Además, seis imágenes bendecidas en la Cova da Iría habían pisado

25 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 9.

26 *Ibid.*, p. 142.

27 FONSECA, Luis Gonzaga da, S. J. – *Maravillas de Fátima...*, p. 240-241.

28 PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados...*, p. 162.

Estados Unidos, Canadá, Bélgica, Italia y China. El sentido de estas largas enumeraciones, carentes de contexto la mayoría de las veces, es enfatizar que se trataba de un culto no sólo ortodoxo, sino milagroso y, en último término, popular. Así, la aceptación universal debía ser una llave para que Fátima llegara a Latinoamérica.

Y así ocurrió. En 1949 y 1950 habían salido de la diócesis de Leiria imágenes a Colombia y México. Una virgen blanca había sido enviada a Guaymas, un puerto en el estado de Sonora, y el jesuita Antonio Romero había recorrido el país llevando otra efigie mariana. En 1951, una imagen de Fátima peregrinó por el occidente de México a partir de la ciudad de Colima, llevada por el propio Hipólito Peláez, y recogió “frutos espirituales inmensos, y [...] favores incontables”. En 1952, una imagen salió de Zaragoza, España, a Centroamérica, y recorrió Guatemala y Costa Rica²⁹.

Así, la aceptación universal fue un tercer argumento en México para fomentar el culto de Fátima. Si bien no tuvo el peso de los otros dos asertos, fue exitoso en tanto facilitó la aceptación de la advocación en el territorio mexicano. A guisa de ejemplo, en Mérida, Yucatán, en el sureste del país, una imagen de la virgen llegó en 1950; en la ciudad de México se inició la construcción de un templo bajo su advocación en 1957; en la parroquia de Nuestra Señora del Rosario de Fátima en Hermosillo, Sonora, en el noroeste del país, se celebró la primera misa a esta advocación en mayo de 1959.

Una vez establecido el carácter romano de Fátima, su vinculación con la aparición de Guadalupe en el Tepeyac y la aceptación universal de un culto ortodoxo, milagroso y popular, la devoción a la virgen portuguesa se bifurcó en dos corrientes: una piadosa y una política. De la primera de ellas me ocupo a continuación.

2. Un culto piadoso

A partir de 1949, la aceptación de Fátima en el catolicismo mexicano fue palpable en las peregrinaciones que acompañaron las imágenes llegadas de Portugal y en la construcción de templos dedicados a esta advocación. ¿Cómo se arraigó la historia de las apariciones entre los creyentes, y cómo mostraron cultural y devocionalmente la aceptación de Nuestra Señora de Fátima? Este apartado tiene la intención de responder estas preguntas.

De nueva cuenta, el modelo en la presentación fue el libro de Fonseca. La edición bonaerense de *Maravillas de Fátima* ocupó sus primeras 146 páginas a la historia de las apariciones, en catorce capítulos. A partir de él, Méndez Plancarte dedicó los primeros seis capítulos de su historia de Fátima a narrar las apariciones. Su punto de partida fue insistir en la verdad de las apariciones. Antes de detallar los acontecimientos de 1917, estableció que “los dichosos niños de Fátima, lejos de ser ilusos o mendaces,

29 *Ibid.*, p. 192.

fueron realmente elegidos por Dios para interlocutores y mensajeros de Su Madre”³⁰. En esta cruzada, dedicó una parte importante a establecer quiénes eran los niños a quienes se refería. Se trataba de tres “pastorcillos” pequeños e inocentes: Lucía de Jesús, Francisco y Jacinta, de 10, nueve y siete años de edad, respectivamente³¹. A diferencia de Juan Diego, el indígena que vio a Santa María de Guadalupe, no había duda de su historicidad; como nunca, los videntes estaban a la vista del mundo entero.

Lejos de los debates intelectuales por Guadalupe, el trabajo de Felici –publicado por primera vez en Bilbao en 1944, y aparecido en México en 1951– es aún hoy la narración sobre Fátima más conocida por los creyentes latinoamericanos. Su autor no tiene más interés que presentar en forma sencilla la historia de las apariciones, a partir del trabajo de Fonseca³². El mismo objetivo tiene el trabajo de Peláez, que dedica la segunda parte de su trabajo a la historia de los pastores³³. Curiosamente, estos trabajos tuvieron más éxito que la presentación erudita de Méndez Plancarte. Los textos populares fueron, además de la presentación de imágenes sobre Fátima, los principales vehículos de transmisión del culto fatimense en México.

Una vez conocida la historia entre los creyentes, Fátima reforzó un elemento importante en la práctica católica mexicana: la devoción mariana. Lo hizo a través del impulso al Inmaculado Corazón de María, la práctica devocional de los cinco primeros sábados al Corazón de María y, en menor medida, la reactualización del rosario y las novenas como acto cotidiano, lineamientos señalados por Fonseca³⁴. En México, sin embargo, estas tres actividades tuvieron matices y actores diferenciados. Si las primeras dos actividades fueron promovidas sobre todo por los Misioneros del Inmaculado Corazón de María, la última fue impulsada por Méndez Plancarte. Mientras el Inmaculado Corazón de María tenía el objetivo de revitalizar la tradicional devoción mariana del país, el rezo del rosario tuvo, además del anterior, un impulso de recatolización social. Así, a partir de Méndez Plancarte, el rezo del Rosario dedicado a Fátima tuvo un trasfondo político.

Como hemos visto, la Consagración de 1942 fue el detonador de la devoción fatimense en Latinoamérica. Desde las páginas de *El Universal*, en 1946 el público mexicano se enteró de la importancia que Fátima había dado a la devoción al Corazón Inmaculado de María³⁵. Sin embargo, la difusión de las prácticas devocionales asociadas a él fue realizada mayormente por Hipólito Peláez, misionero del Inmaculado Corazón de María. El subtítulo y objetivo central de su libro es difundir, precisamente, *los cinco primeros sábados del mes al Inmaculado Corazón de María*, una devoción que si bien

30 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 21.

31 *Ibid.*, p. 15-25.

32 FELICI, Icilio – *Fátima*, p. 7.

33 PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados...*, p. 57-127.

34 FONSECA, Luis Gonzaga da – *Maravillas de Fátima...*, p. 243.

35 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 37-41.

quedó íntimamente a Fátima, antes de llegar a México también incorporó modelos devocionales provenientes de España.

Peláez era un misionero del Inmaculado Corazón de María, quien debió llegar a México en la década de 1950, y murió en León, Guanajuato, en 1987. Como religioso claretiano, al hablar de Fátima partió de la consideración de que las apariciones de 1917 abrían una nueva era, “la del Inmaculado Corazón de María”³⁶. Así, tenía como objetivo al escribir su libro, publicado en 1957, “dar a conocer y facilitar la práctica devota de los cinco primeros sábados de mes al Inmaculado Corazón de María y la Consagración al mismo ... según las revelaciones de Fátima a los tres pastorcillos, y otras posteriores, hechas a la hermana María Lucía del Corazón Inmaculado”³⁷. Dicha religiosa recibió en 1925, en Tuy, una promesa del Corazón de María: todos aquellos que le tuvieran devoción serían asistidos a la hora de la muerte. Para obtener las gracias necesarias, debían dedicar el primer sábado de cinco meses consecutivos a obras de expiación: se debían confesar, recibir la comunión, rezar la tercera parte del rosario y permanecer en oración 15 minutos, meditando los misterios del Rosario³⁸. Ésa es la devoción que interesa a Peláez.

En la lectura del religioso, Fátima era una manifestación mariana de amor al mundo y de petición cultural hacia ella. Así, formó parte de la saga mariana a la que pertenecían la virgen del Pilar de Zaragoza, Guadalupe de México, Loreto de Italia, y Lourdes y La Sallete, en Francia. Fátima reactualizaba las devociones locales y nacionales, y al mismo tiempo retomaba la labor mariana de la Iglesia en el siglo XIX, sobre todo la declaración del Dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado por Pío IX en 1854. En suma, “la revelación de Fátima y su mensaje es la revelación del Corazón de María al mundo actual”³⁹. Su petición era “reparación, oración, sacrificio, penitencia, rezo del Rosario, devoción, Consagración [y] desagravios al Corazón Inmaculado de María”, aunque su mensaje era “de amor y de misericordia”⁴⁰. El mejor método de desagravio y de conseguir las bendiciones marianas era aplicar la devoción de los cinco sábados.

Así como la aparición de Fátima queda concatenada a las apariciones marianas, en Peláez también queda ligada a San Antonio María Claret, el arzobispo de Cuba y “gran Apóstol español del siglo XIX”. El santo es presentado, además como “gran precursor de Fátima” y como propagador en la devoción mariana, la devoción al Rosario y la devoción al Inmaculado Corazón de María. Además, como pedía Fátima, Claret se había distinguido por su amor al Papa⁴¹. Así, Fátima fue promovida en la década de

36 PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados...*, p. XVII.

37 *Ibid.*, p. XVIII.

38 *Ibid.*, p. VIII.

39 *Ibid.*, p. 5 y 17.

40 *Ibid.*, p. 57 y 123.

41 Una característica del catolicismo español contemporáneo. Cf. FERRARY, Álvaro – Las relaciones Iglesia y Estado (1936-1940). In José María Prieto Soler y José María García de Lomas Mier (coords.) – *La Iglesia en tiempos difíciles (1936-1939)*. Córdoba, CajaSur,

1950 en México como una devoción ligada a España tanto como a Portugal, gracias a los religiosos claretianos, que hacían largas misiones en México promoviendo los cinco primeros sábados de mes. Aquí, las apariciones lusitanas tenían una lectura en clave devocional, mucho más que política. Peláez ofrecía, ciertamente, un mensaje de recatolización en el mundo, pero ante todo mostraba a los fieles el mejor método para obtener el favor divino y, a través de María, una buena muerte. No es casual que la segunda parte del trabajo sea, como el mismo autor la tituló, una “parte práctica piadosa”, que enseñaba a los creyentes cómo rezar, qué meditar en el Rosario y las mejores prácticas piadosas a realizar –entre ellas, pedir perdón por los pecados cometidos en la semana, y hacer firme intención de no recaer en ellos⁴².

Por su parte, Méndez Plancarte subrayó la necesidad del rezo del Rosario como una petición fundamental de Fátima. El 13 de mayo de 1917, según apuntó, la misma virgen pidió el rezo del rosario para el fin de la guerra, insistiendo en ello el resto de las apariciones. El intelectual mexicano sostuvo que, por lo menos en México, esa petición no se había escuchado. Además de la paz, el rezo cotidiano otorgaría “la conversión y salvación de los sabios”, algo pendiente en aquel país⁴³. El rosario es así, para Méndez Plancarte, la mejor respuesta devocional a Fátima, y un arma para recatolizar la sociedad mexicana, especialmente a los intelectuales, formados mayormente en un ambiente laico desde la separación entre Iglesia y Estado (1859) y sobre todo, en el anticlericalismo de los regímenes revolucionarios a partir de 1914. La devoción quedó íntimamente unida al debate ideológico que marcaba a la sociedad mexicana.

Lo anterior es evidente en los apéndices de *Fátima: realidad y maravilla...*, que ofrecen un par de novenas y algunas invocaciones para el uso cotidiano del creyente. Méndez Plancarte insistió en la aprobación episcopal: en 1947, el arzobispo de México, Luis María Martínez, había otorgado 100 días de indulgencia a quienes rezaran al menos una vez al día una de las novenas. La primera era una meditación sobre los misterios del Rosario, intercalados con los milagros de la aparición de Cova da Iria. La siguiente es más interesante, pues muestra la adecuación que se hizo de las apariciones de Fátima en México. Retomando el “Manual do Peregrino da Fátima”, Méndez Plancarte intercaló una oración particular para México:

Oh reina y Patrona de Portugal que, cuando aquella vieja Tierra de Santa María avanzaba a su perdición, indicaste a los pastorcillos de Fátima que su salud estaría en el Rosario y la Penitencia, ayúdanos a apresurar, por los mismos medios, el dulce imperio de Cristo Rey en Nuestra Patria, que es también la Tierra de Santa María desde tus apariciones en el Tepeyac. Danos, así, obtener la luz y la fortaleza del Cielo para nuestros Pastores sagrados y nuestros Gobernantes civiles; la recristianización de nuestras leyes y nuestras escuelas;

2009, p. 36.

42 PELÁEZ, Hipólito – *Fátima: los cinco primeros sábados...*, p. 213.

43 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 17, 25, 37 y 41-43.

el mayor florecimiento de nuestra Acción Católica, y una nueva primavera cristiana en toda nuestra vida doméstica y nacional.⁴⁴

La actualización que Fátima hizo del rezo cotidiano del rosario quedó ligado a las pugnas ideológicas que enfrentaban a México, un país de mayoría católica regido por una legislación anticlerical, producto de la revolución mexicana y plasmada en la Constitución de 1917. La lectura que Méndez Plancarte ofreció de Fátima tenía también una clave política.

3. Un culto político

Luis Gonzaga da Fonseca señaló que el culto a Fátima se había afianzado por la “campaña anticlerical” que “la secta en acción” había emprendido contra la Iglesia católica lusitana y, en particular, contra el clero⁴⁵. Aún más: según señaló, el “mayor milagro” que la aparición de Cova da Iría había operado en Portugal era la permanencia del catolicismo, a pesar de dos generaciones de gobiernos enemigos de la Iglesia⁴⁶. Así, para el jesuita, la principal atribución de la virgen de Fátima al mundo contemporáneo era el resurgimiento del catolicismo. Como parte de esta cruzada, la aparición portuguesa representaba también una lucha contra el comunismo. La imagen de los dos extremos de Europa es clara al respecto: “cuando en el extremo oriente de Europa el anticristo desencadenaba, no sólo contra la verdadera religión, sino contra toda idea de Dios y contra la sociedad civil, la más pavorosa guerra que registra la historia, en el extremo occidente aparecía la grande enemiga, la eterna enemiga de la serpiente infernal”⁴⁷. El antídoto al socialismo soviético era el culto a Fátima.

Alfonso Méndez Plancarte transmitió en México una lectura guiada por estas premisas. A partir de su libro, Fátima se presentó como la causa de la conversión y la “rectificación espiritual de un íntegro país”, inicio del renacimiento de su Iglesia y, sobre todo, de la recristianización de una sociedad en vías de secularización por el embate liberal y, aún más, por el anticlericalismo. Era, en suma, una obra de la virgen María en la historia, que así quería luchar contra la incredulidad del mundo contemporáneo.

De entrada, Méndez Plancarte señaló que el Portugal de 1917 se caracterizaba por ser un país “liberalizado y anticlerical”⁴⁸. El acontecimiento de octubre –cuando el Sol devino “un juglarcillo de Nuestra Señora”, como la llamó Méndez Plancarte, utilizando la imagen del trovador medieval castellano Gonzalo de Berceo⁴⁹– fue la prueba “de

44 *Ibid.*, p. 153.

45 FONSECA, Luis Gonzaga da – *Maravillas de Fátima...*, p. 149.

46 *Ibid.*, p. 233.

47 *Ibid.*, p. 242.

48 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 17.

49 *Ibid.*, p. 59.

que Fátima era una obra divina, en la historia, y a través de la cual Dios mismo quería actuar en el mundo contemporáneo". A pesar de ello, la prensa "liberal [...], incrédula y volteriana" había buscado desacreditar el milagro testificado por miles de personas⁵⁰.

En el siguiente capítulo, "La ciencia ante el milagro", Méndez Plancarte llevó su discurso en torno a Fátima a la situación de México. Para él, la aparición mariana de 1917 era una respuesta contra la incredulidad moderna y contra el "prejuicio anticientífico de la ingenua fe positivista"⁵¹. El debate, aunque algo anacrónico para 1946, no estaba fuera de lugar en aquel país. Después de 1867, el liberalismo mexicano –que desde 1859 había decretado las Leyes de Reforma, que promulgaron la separación Iglesia-Estado y varias medidas tendientes a la secularización social, como el Registro Civil y la extinción de las órdenes religiosas– se había trocado en positivismo, de la mano del régimen liberal de Benito Juárez y los planes educativos de Gabino Barreda⁵². A través de él se fomentó el ideal laico en México, y se formó a la mayor parte de los intelectuales mexicanos que dominaron la escena pública entre 1880 y 1920. La lucha contra el positivismo había sido una de las constantes del clero durante el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911). En ese sentido, Méndez Plancarte utiliza el "nuevo Tepeyac" para luchar contra la secularización social promovida por el Estado posrevolucionario.

Entre 1910 y al menos 1929, los gobiernos revolucionarios vieron a la Iglesia como un enemigo en la consolidación de su poder nacional y temieron su fuerza moral, acusándola de reaccionaria y antidemocrática. Esta postura anticlerical se confirmó en 1917, cuando la constitución negó a los religiosos y religiosas derechos políticos, y validó un Estado laico en el que la Iglesia no tenía espacios para desarrollarse⁵³. En este periodo, la política general del Estado mexicano fue la de integrar a la Iglesia católica bajo su poder. Se trató de un proceso que, iniciado al menos en la Reforma liberal de mediados del siglo XIX, buscaba hacer del Estado la máxima fuente de poder y autoridad, para consolidar una sociedad secularizada, conformada por ciudadanos leales al Estado nacional⁵⁴.

50 Cf. *Ibid.*, p. 63-72.

51 *Ibid.*, p. 80.

52 HALE, Charles A. – *The transformation of liberalism in late Nineteenth-century Mexico*. Princeton: Princeton University Press, 1989; ZEA, Leopoldo – *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

53 Cf. PADILLA RANGEL, Yolanda – *Los desterrados: exiliados católicos de la Revolución Mexicana en Texas, 1914-1919*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009, esp. p. 28-67. O'DOGHERTY MADRAZO, Laura – *De urnas y sotanas: el Partido Católico Nacional en Jalisco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 315 p.

54 Cf. GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia – *Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana*. In María Martha Pacheco (coord.). *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*. México: Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Estudios históricos de las Revoluciones de México, 2007, p. 19-41; ROMERO DE SOLÍS, José Miguel – *El Agujón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del Municipio de Colima, Universidad de Colima, 2006; ROBLES MUÑOZ, Cristóbal – *Los católicos y la revolución en México (1911-1920)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1999 (Anthologica Annua, 46); MEYER, Jean – *La Cristiada*. México: Siglo XXI editores, 2006, tres tomos, y GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia – *La Jerarquía*

En suma, desde la lógica ideológica mexicana, considerar a Fátima como respuesta al positivismo era luchar contra un gobierno anticlerical que impulsaba la secularización social. Incluso después del enfrentamiento armado de la década de 1920, se instauró la educación socialista como el método de educación oficial durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Si bien la aplicación del modelo no fue radical, sí generó una profunda molestia de la Iglesia, que veía en esta campaña una lucha contra la religión. Fátima era, desde la mirada de Méndez Plancarte, una respuesta contra estos embates, y era una promesa cierta, para los creyentes mexicanos, de que la Iglesia triunfaría sobre el anticlericalismo del gobierno, como había ocurrido en Portugal.

Además de insistir en la pugna Iglesia-Estado, Méndez Plancarte consideró la aparición como un incentivo para luchar no sólo contra la laicización, sino contra la secularización social. Ante la lucha de los “grupos masónicos” portugueses contra Fátima, el culto de la Cova da Iría creció, llegando a ser “espléndido”, seguido por “millares –y hoy millones– de enamorados”. La Peregrinación Nacional de Reparación de 1922, en la cual llegaron más de 70,000 peregrinos a Fátima, era la respuesta de “todo el Portugal católico” contra los enemigos de la Iglesia⁵⁵. Esta era la prueba temprana y contundente de que Fátima era la causa de la ya señalada (re)conversión católica de Portugal.

Méndez Plancarte concluyó: “largos años llevaba Portugal de irse desbarrancando en crecientes abismos de esclavitud masónica, de epilepsias anarquizantes, de corrupción y bancarrota en todos los órdenes de su gobierno, de patológicos ateísmos, y de la más católica disolución nacional”⁵⁶. Y sin embargo, Fátima había conseguido hacer renacer a Portugal, renovar su catolicismo y acercarla a la Santa Sede. No era casual que sólo un año después de las apariciones, en 1918, se hubieran reanudado las relaciones bilaterales, que se “reformaran” las “peores leyes sectarias” de Portugal, y los laicos recobraran “sus bríos para el apostolado social”. Fátima era la causa del éxito del Estado Novo. Gracias a ella, el “gobierno honrado y patriótico” de Antonio de Oliveira Salazar, “una dictadura en sentido clásico”, “restituyó la paz, el orden y el refloreamiento integral de todo el país.”⁵⁷ Gracias a él, Portugal tenía “ventura social y religiosa”, y era, sobre todo, “un pueblo recristianizado hasta las entrañas ... un pueblo entera, práctica y descaradamente católico”⁵⁸.

¿En qué era palpable la renovación católica y la (re)conversión de Portugal, según Méndez Plancarte? En que había surgido una renovación de órdenes y congregaciones, que habían sido permitidas después de su prohibición entre 1910 y 1918. Habían proliferado las vocaciones, a pesar de que Magalhães Lima había profetizado en 1911, a

eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929). In Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (eds.) – *Movimientos armados en México, siglo XX*. Zamora: El Colegio de Michoacán, CIESAS, 2008, p. 203-262.

55 MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso – *Fátima: realidad y maravilla*, p. 90-93.

56 *Ibid.*, p. 113.

57 *Ibid.*, p. 114.

58 *Ibid.*

raíz de la separación, que “dentro de unos cuantos años, ningún muchacho en Portugal querría hacerse cura”. Por último, los obispos habían luchado contra el comunismo durante la guerra de España, y hecho un voto en su contra en 1936 y 1937. Méndez Plancarte concluyó así que el arranque de la renovación católica en Portugal se podía datar en 1917. Fátima era “la única explicación satisfactoria, imprescindible y clarísima”⁵⁹.

Resulta interesante contrastar la lectura que sobre Oliveira Salazar ofrece Méndez Plancarte con la lectura de un mexicano liberal, el diplomático Daniel Cosío Villegas, uno de los historiadores más destacados del siglo XX en aquel país. Ya Erika Pani ha mostrado que los intelectuales mexicanos utilizaron las discusiones en torno a temas europeos como un pretexto para dirimir cuestiones locales, sobre todo respecto al sistema de gobierno y las posturas ideológicas⁶⁰. La confrontación en torno a la Iglesia portuguesa entre un católico y un diplomático republicano mexicanos en las décadas de 1930 y 1940 ilustra la lectura que, a partir de Fátima, pudieron hacer ambos extremos ideológicos de su propia realidad social.

A diferencia de Méndez Plancarte, Cosío Villegas sostiene una visión negativa de la dictadura del doctor Oliveira Salazar. Al “gobierno honrado y patriótico”, el diplomático mexicano ofreció al régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940) la imagen de una dictadura clerical que gobernaba sobre un país mayoritariamente secularizado. Entre 1936 y 1937, según decía, había habido en Lisboa y el resto del país un “recrudescimiento católico”, que llevaba al país a favorecer a la Iglesia. De un “liberalismo templado”, aún en 1934 se había pasado a “un clericalismo ya sin disimulo”. Cosío Villegas dictaminó:

El clero ha tenido una gran influencia en Portugal, como la tuvo en España y en todos nuestros países; no obstante, de tiempo en tiempo ha habido reacciones más o menos importantes contra él: la que ya señala un franco declinar de su influencia, sin embargo, no ocurre en Portugal hasta el último tercio del siglo XVIII, en parte como consecuencia de las ideas democráticas y liberales de la revolución francesa. Por esta circunstancia y por otras, los republicanos portugueses optaron desde un principio por incluir en su bandera política la lucha anticlerical. En consecuencia, al triunfo de la república sobre la monarquía en 1910, la nueva Constitución consagró el principio de separación del Estado y de la Iglesia, de la educación laica y, de hecho, ni relaciones diplomáticas se mantuvieron con el Vaticano. Ahora bien, la Dictadura Militar que toma el poder en 1926, lo arrebató a la república y [surge] como reacción contra ésta.⁶¹

Ni una palabra de Fátima, pero sí una sentencia dura: ante la caída de la República, la Dictadura portuguesa creó en Portugal una crisis indudable, en la cual, como en

59 *Ibid.*, p. 116-117.

60 Cf. PANI, Erika – *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Instituto Mora, 2001, esp. capítulo III.

61 COSÍO VILLEGAS, Daniel – Recrudescimiento Católico. In Alberto Enríquez Perea (compil., introd. y notas) – *Daniel Cosío Villegas y su misión en Portugal, 1936-1937*. México: El Colegio de México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1998, p. 100.

México, el clero quería dominar a la sociedad. No pudo haber mayor contraste de Cosío Villegas con la visión que Méndez Plancarte ofreció a los mexicanos en torno a la situación de la Iglesia en Portugal. La única convergencia era que, en efecto, desde la década de 1920 el catolicismo lusitano había sin duda mejorado su posición social. El culto de Fátima, silenciado entre los mexicanos anticlericales, era la razón que los católicos ofrecían y exaltaban ante sus lectores.

Como se ve de lo anterior, el culto de Fátima en México tuvo, además de la renovación a las devociones marianas y el impulso a la piedad católica, una importante lectura política. En la década de 1940, fue utilizada por los católicos –como muestra el libro de Méndez Plancarte– para luchar contra un régimen que, si bien permitía la práctica de la fe, utilizaba una legislación anticlerical como una medida de control sobre la Iglesia. En México, los efectos positivos que Fátima había tenido sobre la Iglesia portuguesa eran una esperanza para el clero y los creyentes mexicanos de (re) catolización social, como lo había sido Guadalupe en el siglo XVI novohispano.

¿Qué tanto se recibió este mensaje sobre Fátima? Además de los templos, las imágenes y las devociones, Ramiro Camacho nos ofrece un botón para conocer la respuesta. En 1952 emprendió una peregrinación a Tierra Santa, Roma y Fátima, pues ésta era “una nueva capital del mundo moderno”. La torre del templo en Cova da Iría le pareció “como una flecha que envía al cielo y polariza las oraciones de todo el orbe católica”. Ante ella, Camacho, un sencillo sacerdote mexicano, rezó un rosario a Fátima, por México⁶².

Conclusiones

La introducción del culto a la virgen de Fátima en México se llevó a cabo en las décadas de 1940 y 1950, a partir del impulso que el papa Pío XII dio a la devoción portuguesa. En términos generales, Fátima significó en aquel país una renovación del culto mariano, centrado en Santa María de Guadalupe, y coadyuvó a que los católicos mexicanos insistieran en la defensa de la Iglesia contra los gobiernos anticlericales, que utilizaban la Constitución de 1917 como una constante amenaza sobre el clero y los creyentes. En esta lectura es de ponderarse la importancia del erudito Alfonso Méndez Plancarte, principal promotor del culto fatimense en aquel país.

La implantación del culto fatimense en México se sostuvo en dos argumentos centrales. El primero es que, como he mencionado, Fátima era un “nuevo Tepeyac”, en el cual la virgen se hacía presente de manera irrefutable, con una aparición históricamente innegable. Así, Fátima fue en México una actualización de la devoción mariana. El segundo consistió en la vinculación de Fátima con Roma. Dado que Fátima tenía

62 CAMACHO, Ramiro, Pbro. – *Peregrino en Jerusalén...*, p. 69-73.

completa aceptación pontificia desde 1942, su culto se difundió en aquel país y en toda Latinoamérica como una muestra más de estrechamiento entre las Iglesias locales y Roma. En síntesis, sobre las columnas de Roma y el Tepeyac se fincó el culto a la Virgen de Fátima en México.

Aunque con menor fuerza, la promoción del culto también insistió en la rapidez de la aceptación del culto como una prueba de que se trataba de una advocación mariana reconocida, milagrosa y ortodoxa. Una de las vertientes que la devoción a Fátima adquirió en México fue la devocional. Desde esta perspectiva, el culto lusitano insistió en la historia de los pastores como testigos privilegiados de la aparición, y en la necesidad de acercarse cotidianamente al rosario, a las novenas y a una práctica devocional nueva, que ofrecía expiación por los pecados y protección divina: los cinco primeros sábados al Corazón de María. Estos modelos tuvieron no sólo una raíz portuguesa, sino española.

Asimismo, el culto a Fátima adquirió en México, como en el resto del mundo, un marcado acento político. Desde esta perspectiva, Fátima fue vista como la causa de los cambios positivos que experimentó la Iglesia en Portugal a partir de 1917, tras la separación de 1911. El clero y los creyentes lusitanos debían a Fátima la (re)conversión de Portugal, el inicio de la mejoría política, social y jurídica de la Iglesia lusitana, y el inicio de la recristianización social, como una medida en contra de una secularización impuesta. Estas perspectivas eran una esperanza para los católicos mexicanos, que veían al Estado mexicano y su legislación como anticlerical y opresiva de la Iglesia y su posición social.

La lectura enfrentada de Alfonso Méndez Plancarte y Daniel Cosío Villegas en torno a la posición de la Iglesia portuguesa refleja las distintas posiciones que los intelectuales mexicanos tenían ante el problema religioso en México. A la luz de esta perspectiva, Fátima fue vista por los católicos de aquel país como una respuesta a la incredulidad contemporánea. Era un auxilio contra un Estado anticlerical que impulsaba la secularización social y limitaba la libertad religiosa. La devoción de Fátima fue una aportación de Portugal al catolicismo mexicano contemporáneo. Era, para los mexicanos, la Guadalupe del siglo XX.